

Nachwort

Hegemoniale Selbstaffirmierung und Veränderung¹

ANDREA MAIHOFFER

Ich möchte im Folgenden das Verhältnis von Selbstaffirmierung und Veränderung als zentrale Mechanismen der Reproduktion westlicher bürgerlicher Gesellschafts- und Geschlechterordnungen etwas genauer betrachten. Mein Anliegen ist, einige Verkürzungen sichtbar zu machen, die meinem Eindruck nach in der aktuellen Diskussion bezogen auf das Verständnis dieser Prozesse wie auch deren Verhältnis zueinander bestehen. So liegt der Schwerpunkt bislang meist auf den Prozessen der Veränderung – wie dies auch kritisch von den Herausgeber_innen dieses Bandes angemerkt wird. Damit zusammenhängend werden die Prozesse der Selbstaffirmierung vor allem als Hegemoniebildung nach *außen* verstanden (z.B. des Okzidents gegenüber dem Orient) sowie als deren *Rückwirkungen*, wonach der Selbstentwurf Europas als modern der Absetzung vom vormodernen Orient oder vom archaischen Afrika bedarf. Dass Selbstaffirmierung und Veränderung ebenso Motor wie Effekt *innergesellschaftlicher* Auseinandersetzungs- und Hegemoniebildungsprozesse sind, kommt dagegen selten in den Blick (vgl. u.a. El-Tayeb 2011; Harris 2007). Was ich zeigen möchte, ist: Selbstaffirmierung und Veränderung stehen nach ›innen‹ wie nach ›außen‹ in einem konstitutiven und zugleich dialektischen Zusammenhang. Die Analyse dieses Zusammenhangs ist daher für ihr Verständnis zentral. In diesem Sinne versuche ich abschließend »Hegemonie(selbst)kritik« (Dietze 2008), d.i. die

1 Viele der folgenden Überlegungen verdanke ich intensiven Diskussionen mit Gabriele Dietze und Bettina Dennerlein sowie mit Studierenden in unserem gemeinsamen Seminar »Kulturalisierung und Geschlecht«.

kritische (Selbst-)Reflexion auf diese Prozesse und Zusammenhänge, als unabdingbares Moment von Kritik als emanzipatorischer Praxis zu fassen.

DAS VERHÄLTNISS VON SELBSTAFFIRMIERUNG UND VERÄNDERUNG

In *Das andere Geschlecht* (2005 [1949]) fasst Simone de Beauvoir »Alterität« als »eine grundlegende Kategorie des menschlichen Denkens« (ebd. 13) und die Zweiteilungen in das Eine/das Andere, das Gleiche/das Differente sind »so ursprünglich wie das Bewusstsein selbst« (ebd. 12). Alterität ist nach ihr eine anthropologische Konstante, Teil des menschlichen Wesens, ihm essentiell jenseits seiner konkreten gesellschaftlich-kulturellen Existenz. Begreiflich wird dieses Phänomen nur, wenn – und hierbei greift Beauvoir auf Hegel zurück – von einer »grundlegenden Feindseligkeit gegenüber jedem anderen Bewusstsein« (ebd. 13) bzw. zwischen den Menschen ausgegangen wird. Auch das ist als anthropologische Aussage zu verstehen.

Das Verhältnis zwischen Selbstaffirmierung und Veränderung beschreibt Beauvoir folgendermaßen: »Das Subjekt setzt sich nur, *indem* [Herv. AM] es sich entgegen-setzt: es hat den Anspruch, sich als das Wesentliche zu behaupten und das Andere als das Unwesentliche, als Objekt zu konstituieren« (ebd.). Selbstaffirmierung ist ihr zufolge ein aktiver, selbstbestimmter Akt der Selbstpositionierung des Subjekts. Das Subjekt kann sich jedoch nur als Subjekt setzen, indem es sich einem Anderen oder einer Anderen entgegensetzt. Seine Selbststilisierung und Bejahung des eigenen Selbst braucht unabdingbar diese Entgegensetzung eines von ihm verschiedenen Anderen. Nur in dieser Abgrenzung kann es die eigene inhaltliche Bestimmung finden. In diesem Akt setzt sich das Subjekt nicht nur als das Wesentliche, sondern zugleich das Andere als das Unwesentliche. Oder genauer: Indem es das Andere als das Andere, das Unwesentliche, das Defizitäre setzt, setzt das Subjekt sich selbst als das Eine, das Wesentliche, als den Maßstab. Der Prozess wird also als Machtverhältnis gedacht, als hierarchisierendes Verhältnis: ein Subjekt (ein Individuum, eine Gruppe, eine Nation) verfügt über die hegemoniale Position zur Selbststilisierung und -affirmierung, *indem* es sich selbst durch die Konstruktion eines defizitären Anderen als positiven Maßstab zu setzen vermag. Das Andere wird als Objekt gefasst, dem im Rahmen eines hegemonialen Macht- und Herrschaftsverhältnisses eine Zuschreibung, eine Veränderung, aufgezwungen wird. Wenn Beauvoir hier von einem »Anspruch« spricht, den das Subjekt »erhebt«, sich als das Wesentliche

zu setzen, verweist sie darauf, dass gesellschaftliche Hegemonie nicht einfach ›da‹ ist, sondern Resultat ist von gesellschaftlichen Auseinandersetzungen.

Während der Mechanismus der Zweiteilung Beauvoir zufolge etwas Anthropologisches und Ahistorisches ist, stand er nach ihr »zunächst nicht im Zeichen der Geschlechtertrennung« (ebd. 12). Die Zweiteilung der Geschlechter, wonach der Mann den Status des Einen, des Subjekts, einnimmt und die Frau den des Anderen, des Objekts, »ist durch keine empirische Gegebenheit bedingt« (ebd. 12). Sie ist vielmehr Ergebnis gesellschaftlich-kultureller Prozesse. Das heißt: Die Mechanismen der Selbstaffirmierung und Veränderung sind als anthropologische Konstanten nach Beauvoir nicht völlig zu überwinden. Die inhaltlichen Zuschreibungen und welche gesellschaftlichen Zweiteilungen vorgenommen werden, sind dagegen kontingent und veränderbar.

Brüchig wird dieses Herrschaftsverhältnis für Beauvoir dann, wenn z.B. die ›Anderen‹ ›Wir‹ zu sagen beginnen (ebd. 15), sich selbst aktiv und bewusst als Subjekt setzen, wie das im Rahmen der Arbeiterbewegung, der Schwarzen Bürgerrechtsbewegung in den USA oder der Frauenbewegung geschehen ist. Damit wird der Fremdzuschreibung eine Eigenzuschreibung, der Veränderung eine Selbststilisierung und -affirmierung entgegengesetzt. Zugleich wird das andere, zuvor dominante Subjekt verändert. Es wird zum Objekt von Zuschreibungen, Grenzziehungen und Normalisierungsanforderungen von Seiten des ›neuen‹ Subjekts, deren Ausmaß und Wirkmächtigkeit allerdings von den jeweiligen gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen abhängig sind. Diese *wechselseitigen* Prozesse der Selbstaffirmierung und Veränderung können nach Beauvoir (potentiell) so ausbalanciert sein, dass kein einseitig hierarchisches Verhältnis mehr existiert. Dies ist bislang freilich kaum der Fall. Entscheidend ist: Die jeweils bestehende gesellschaftliche Hegemonie sowie die mit ihr einhergehenden Prozesse der Selbstaffirmierung und Veränderung müssen als ständig umkämpfte Kräfteverhältnisse vorgestellt werden. Die Hegemonie muss in ihnen andauernd neu reproduziert werden, bis sich unter Umständen eine neue Hegemonie herauszubilden und nach und nach zu etablieren beginnt. Das Verhältnis von Selbstaffirmierung und Veränderung, ob nun zwischen einzelnen Individuen, Gruppen oder Gesellschaften, findet also Beauvoir zufolge stets im Rahmen komplexer gesellschaftlich-kultureller Kräfteverhältnisse statt, in denen es fortwährend um den Erhalt oder die Herstellung individueller bis hin zu gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnissen geht. Auch emanzipatorische Prozesse der Selbstaffirmierung sind davon letztlich nicht ausgenommen (vgl. Dietzes Beitrag zum feministischen Orientalismus in diesem Band). Zumal sie selbst oft darauf zielen, gesellschaftlich hegemonial oder zumindest Teil einer neuen Gesellschaftsordnung zu werden. Möglicherweise entkommen sie diesem

Mechanismus von Selbstaffirmierung und Veränderung auch dann nicht, wenn sie ihn explizit durchbrechen wollen. Denn selbst wenn, wofür ich plädiere, dieser Mechanismus als historisch und gesellschaftlich-kulturell begriffen wird, ist es bislang nur schwer möglich, sich ihm zu entziehen. Seine Kontingenzen verweist indes nicht nur auf die Möglichkeit emanzipatorischer Kritik, alternative Selbstverhältnisse und Praxen aufzuzeigen, sondern auch auf die Chance seiner Überwindung.

Diese Vorstellung Beauvoirs, wonach die binär-hierarchische Dichotomisierung sowie die Feindseligkeit gegenüber Anderen und Fremden zur menschlichen Natur gehören, ist im herrschenden westlichen Denken und politischen Handeln dominant. Dies wird in der aktuellen Debatte um ›den‹ Islam besonders deutlich. Anders als bei Beauvoir wird mit dieser Einsicht aber gemeinhin nicht die Notwendigkeit verbunden, die jeweiligen historisch konkreten Prozesse der Selbstaffirmierung und Veränderung einer permanenten kritischen (Selbst-)Reflexion zu unterziehen. Im Gegenteil, ihre Essentialisierung und Naturalisierung dient dazu, diese, weil menschlich, als unvermeidlich zu legitimieren und gerade der Kritik zu entziehen.

Ausgangspunkt von Edward Said ist demgegenüber in seinem Werk *Orientalismus* (2010) die These, dass weder der »Orient« noch der »Okzident« »simple Naturgegebenheiten« sind (ebd. 13). Ebenso wenig ist die binäre Hierarchisierung eine anthropologische Konstante. Beides sind »geographische und kulturelle Konstrukte« (ebd.), deren Konstruktion einem spezifischen »Muster der Dominanz« folgt (ebd. 15). Die »Beziehung zwischen Okzident und Orient« ist nach ihm »ein hegemoniales Macht- und Herrschaftsverhältnis«, wie es sich insbesondere in »der Orientalisierung des Orients« (ebd. 14) zeigt. Dabei besteht Said zufolge eine enge Verbindung zwischen dem Orientalismus und der »Idee Europas«, »mit der ›wir‹ Europäer uns von all ›jenen‹ Anderen abgrenzten« (ebd. 16). In diesem Sinne bildet

»gerade das nach innen und [Herv. AM] außen wirksame Leitmotiv des Hegemonialen das Hauptmerkmal der europäischen Kultur [...]: die Vorstellung einer allen anderen Völkern und Kulturen überlegenen europäischen Identität. In dieses Bild passen auch die hegemonialen europäischen Vorstellungen vom Orient, die ihrerseits dessen Rückständigkeit und die eigene Überlegenheit bekräftigen.« (ebd. 16)

Nach Said gehört also nicht nur der Anspruch auf Hegemonie konstitutiv zur »europäischen Kultur« und damit zur Selbstaffirmierung Europas, sondern auch die spezifische *Form*, in der diese Selbstaffirmierung stattfindet, nämlich in der Form der Veränderung. Was bei Beauvoir eine anthropologische Konstante ist,

wird bei Said als konstitutiver Teil des sich mit Europa herausbildenden hegemonialen epistemischen Regimes, der herrschenden westlichen Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsweisen, begriffen. Der Fokus der Analysen Suids liegt allerdings nicht auf der Entstehung dieses epistemischen Regimes und seiner Wirkungen nach »innen«. Vielmehr geht es um die Wirkungen nach »außen«: die Prozesse der »Orientalisierung des Orients« als kulturell unterlegen und rückständig. Diese Veränderung ist für ihn die *Basis* für die Selbststilisierung Europas, des Okzidents, als überlegen und modern. Selbststilisierung und -affirmierung kommen also lediglich als »intendierter« *Effekt* – als *Rückwirkung* der Veränderung – in den Blick.

Stuart Hall geht in der Bestimmung des Verhältnisses von Selbstaffirmierung und Veränderung in seinem Aufsatz *Rassismus als ideologischer Diskurs* (2000) noch einen Schritt weiter. Die binär-hierarchische Struktur ist nach ihm zentrales Merkmal rassistischer Diskurse. In ihr werden die den jeweiligen Gruppen zugesprochenen Charakteristika in zwei binär entgegengesetzte Gruppen gebündelt (ebd. 14). In Halls Worten:

»Die ausgeschlossene Gruppe verkörpert das Gegenteil der Tugenden, die die Identitätsgemeinschaft auszeichnet. Das heisst also, weil wir rational sind, müssen sie irrational sein, weil wir kultiviert sind, müssen sie primitiv sein, wir haben gelernt Triebverzicht zu leisten, sie sind Opfer unendlicher Lust und Begierde, [...] Dieses System der Spaltung der Welt in ihre binären Gegensätze ist das fundamentale Charakteristikum des Rassismus.« (ebd. 14)

Hiernach setzt sich das Selbst – anders als bei Said – nicht, indem es einen Anderen konstruiert, also gleichsam rückwirkend. Die Selbstaffirmierung des Selbst als »rational« und »kultiviert« ist nach Hall vielmehr Ausgangspunkt und Bedingung dafür, dass in Folge – gewissermassen in einem »zweiten« hegemonialen Akt – die Anderen als »irrational« und »primitiv« bestimmt werden.

Eine weitere Formulierung spezifiziert diese Aussage etwas. Danach können wir uns selbst nur

»in Beziehung zu diesem Anderen verstehen. Deshalb ist zu bezweifeln, dass unsere kulturellen und nationalen Identitäten authentisch von innen definiert werden. Wer wir kulturell sind, wird immer in der dialektischen Beziehung zwischen der Identitätsgemeinschaft und den Anderen bestimmt.« (ebd. 15)

Das heisst, Selbstaffirmierung und Veränderung finden Hall zufolge in einer »dialektischen Beziehung« statt. Der hegemoniale Akt der Selbststilisierung des

Subjekts, die Identitätsdefinition einer Gruppe oder einer Kultur z.B. als »rational« und »kultiviert«, ist auch hier als erster Schritt gedacht, der dann den Prozess der Veränderung in Gang setzt. Jedoch wird nun betont, dieser Akt könne sich »nicht authentisch von innen« her, sprich nicht völlig unabhängig, vollziehen. Die genauere inhaltliche Bestimmung dessen, was mit »rational« und »kultiviert« gemeint ist, hängt vielmehr sowohl davon ab, wie »irrational« und »primitiv« inhaltlich gefasst werden, als auch davon, wer, welche Gruppe oder Kultur auf diese Weise verändert wird (z.B. ob ›die‹ Schwarzen oder ›die‹ Muslime). Die Bedeutung dieser Überlegungen möchte ich an zwei historischen Beispielen noch etwas genauer illustrieren. Das kann hier indes nur in groben Zügen geschehen.

Die Entwicklung des westlichen bürgerlich patriarchalen Geschlechterdiskurses, wie sie Ende des 18. Jh. einsetzte, sowie seine Etablierung und zunehmende Verallgemeinerung im 19. Jh. wurden lange Zeit vor allem als hegemonialer Akt der Zuschreibung, der Veränderung der Frauen durch Männer, verstanden. Beauvoirs (2005) Thesen sind dafür ein plastisches Beispiel. So wurde der entscheidende hegemoniale Akt in der Konstruktion von Weiblichkeit als z.B. emotional und passiv sowie als Hausfrau und Mutter gesehen. Sie galt als Grundlage für die Selbststilisierung und -affirmierung von Männlichkeit als rational und aktiv sowie als Erwerbstätiger und Familienernährer. Zudem wurde auch diese Selbststilisierung als hegemonialer Akt vor allem, wenn nicht ausschließlich *gegenüber* Frauen wahrgenommen. Oder wie es Karin Hausen formuliert: die »Polarisierung der Geschlechtercharaktere« diene »zur ideologischen Absicherung patriarchale[r] Herrschaft« (Hausen 1976: 377).

Inzwischen wird die Entwicklung des bürgerlichen Geschlechterdiskurses vermehrt als ein multidimensionaler Prozess begriffen und dahingehend präzisiert, dass es sich um die Konstruktion weißer, westlicher, bürgerlicher und heterosexueller Männlichkeit und Weiblichkeit handelte. Bislang wurde dies jedoch nur ansatzweise als konstitutiv zusammenhängende Hegemoniebildungsprozesse nach *innen* ausgearbeitet: also auch als Herausbildung der bürgerlichen Hegemonie gegenüber Männern und Frauen anderer Klassen und Schichten, anderer ethnischer oder kultureller Gruppen sowie anderer sexueller Orientierungen (Ansätze zu unterschiedlichen Aspekten finden sich u.a. bei El-Tayeb 2011; Dietze 2009; Eder 2009; Maihofer 2001; Connell 1999; Mosse 1996).

Das würde beispielsweise bedeuten, die Entstehung bürgerlicher Männlichkeit im 18./19. Jh. auch als gesellschaftliche Auseinandersetzung zwischen *Männern* zu rekonstruieren – zwischen Männern, der um die gesellschaftliche Hegemonie ringenden bürgerlichen Klasse, des noch herrschenden Adels und der aufkommenden Arbeiterklasse (vgl. Gerhardt in diesem Band). Dabei würde

deutlich, dass der Prozess der Selbststilisierung bürgerlicher Männlichkeit immer auch und möglicherweise sogar ›zunächst‹ vor allem ein Prozess der Selbstfindung und Selbstbindung und damit ein hegemonialer Prozess der Selbstaffirmierung und Selbstformierung gegenüber und innerhalb der eigenen Klasse war. So haben bürgerliche Männer im Zuge der Etablierung der kapitalistischen Gesellschaft und der mit ihr einhergehenden ökonomischen, politischen und gesellschaftlich-kulturellen Veränderungen neue Denk-, Gefühls- und Handlungsweisen, neue Körperpraxen und neue Subjektivierungsweisen entwickelt und entwickeln müssen. Das ging mit einer Neudefinition von Männlichkeit einher: Männlichkeit wurde als bürgerlich, weiß, heterosexuell und westlich bestimmt und u.a. mit Rationalität, Selbstdisziplin, Erwerbstätigkeit, Sport und Krieg verbunden. Und dies hatte ›zunächst‹ mit den neuen materiellen Bedingungen, Lebensweisen und Praktiken sowie den neuen Anforderungen an bürgerliche Männer zu tun und implizierte eine entsprechende Zurichtung, Disziplinierung und Normalisierung gegenüber sich selbst.² Damit wurde jedoch nicht nur zugleich eine Abgrenzung gegenüber feudalen und proletarischen Männern und ihrer Veränderung in Gang gesetzt, sondern überhaupt eine langanhaltende Auseinandersetzung zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen um die Bestimmung von Männlichkeit. In ihr wurden sowohl die Selbststilisierung bürgerlicher Männlichkeit als auch die Veränderung feudaler und proletarischer Männlichkeit weiter konturiert, freilich auch vice versa. Genau besehen ging es in diesen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen noch um mehr – um eine neue Geschlechterordnung.³

Die Etablierung bürgerlicher Männlichkeit und die damit verbundenen Prozesse der Selbstaffirmierung und Veränderung werden so als zentrale Mechanismen der Selbstfindung und -bindung der bürgerlichen Klasse sowie der Hegemoniebildung nach *innen* sichtbar. Dies ging konstitutiv mit der Entwicklung

-
- 2 Vgl. dazu auch Foucault (2003: 320ff.): Nach ihm findet z.B. die Bekämpfung der Onanie im 18./19. Jh. in ihren Anfängen vor allem innerhalb des bürgerlichen Milieus statt und richtet sich in ihren Disziplinierungsanforderungen vornehmlich an dieses. Er bringt die Kampagne überdies in Zusammenhang mit der Entstehung der bürgerlichen Familie.
 - 3 Die Beteiligung bürgerlicher Frauen an der Konstruktion bürgerlicher Weiblichkeit und ihrer Selbststilisierung und -affirmierung als Teil der Hegemoniebildung der bürgerlichen Klasse ist bislang kaum detaillierter in den Blick genommen worden. Dies scheint eine Art Tabu und so stehen die Forschungen und Diskussionen um »hegemoniale Weiblichkeit« noch ganz am Anfang (vgl. u.a. Baker 2008; Schippers 2007; Scholz 2010; Rommelspacher 2009).

der modernen Rassentheorien im 18./19. Jh. einher, die zu Beginn nicht selten zugleich mit Klassentheorien verbunden waren (vgl. Mosse 1996), als auch mit der Hegemoniebildung Europas, der westlichen Kultur gegenüber Afrika und dem Orient. Ich möchte dies am Beispiel der *Persischen Briefe* von Montesquieu noch etwas erläutern.

In den *Persischen Briefen* (1991 [1721]) beschreiben Reisende aus Persien ihre Eindrücke und Erfahrungen in Frankreich und anderen europäischen Ländern und vergleichen sie mit den Verhältnissen zu Hause. Diese Anlage des Textes erlaubt es Montesquieu in einer komplexen Verbindung von Selbstaffirmierung und Veränderung, von Selbststilisierung Europas und Orientalisierung des Orients mehrere Diskursstränge miteinander zu verknüpfen: zum einen die Beschreibung und Kritik an der eigenen Gesellschaft, des Okzidents aus der Perspektive der Reisenden aus dem Orient, zum anderen die Beschreibung des Orients und dessen teils zunehmende Problematisierung durch die Reisenden selbst. Bei genauerem Hinsehen erweist sich die Kritik an der eigenen Gesellschaft (meist durch die Stimme der persischen Reisenden) jedoch als Kritik von Teilen der sich neu etablierenden bürgerlichen Klasse an der Feudalgesellschaft – und zwar aus der Perspektive der aufkommenden bürgerlichen Aufklärung. So lässt Montesquieu die Reisenden immer wieder Philosophen und Gelehrte der Aufklärung zitieren. Im Namen der natürlichen Freiheit und Gleichheit aller Menschen und der Idee einer republikanischen Verfassung problematisieren sie vehement die Willkür des absolutistischen Staates, die vernunftwidrige Herrschaft der Kirche sowie die ewigen Religionskriege bis hin zur Sklaverei. In dieser grundlegenden Kritik an den bestehenden feudalen Verhältnissen werden neben neuen Vorstellungen von Kirche, Staat und Politik auch Ansätze zu einer neuen Geschlechterordnung mit neuen Normen von Männlichkeit und Weiblichkeit formuliert. In den Beschreibungen der Situation und des Verhaltens der europäischen Frauen wird durch die Stimme der Reisenden besonders an den Frauen des höfischen Adels heftige Kritik geübt:

»Die Frauen haben hier jede Zurückhaltung verloren: Ohne ihr Gesicht zu verbergen, bieten sie sich den Männern dar, als ob sie deren Schwäche herausfordern wollten; sie suchen sie mit ihren Blicken; sie sehen sie in den Moscheen, auf den Spaziergängen und bei sich zu Hause [...]. Statt der edlen Natürlichkeit und der liebenswerten Schamhaftigkeit bei uns herrscht hier eine rohe Schamlosigkeit, an die man sich unmöglich gewöhnen kann.« (Montesquieu 1991: 55)

Die Frauen des höfischen Adels sind in einem fort mit ihrem Äußeren beschäftigt, mit ihren Kleidern und ihrem Schmuck; sie sind gefallsüchtig, schamlos und

verführerisch und möglicherweise sogar ihren Männern untreu (ebd. 56). Außerdem werden ihre große informelle Macht an den Höfen und ihr bedeutsamer Einfluss auf die Politik als problematisch hervorgehoben. All dies sind bekanntlich zentrale Elemente der bürgerlichen Kritik an den feudalen Geschlechterverhältnissen.

Zugleich wird immer wieder die Situation der »europäischen« und »persischen Frauen« (ebd. 56) verglichen und ihr Recht auf Freiheit und Gleichheit betont. Sie sollen frei sein und nicht den Männern unterstellt, »denn die Natur hat niemals ein solches Gesetz aufgestellt! Unsere Herrschaft über die Frauen ist eine wahre Tyrannei« (ebd. 75). Ebenso wird ganz im Sinne der Aufklärung auf den gleichen Fähigkeiten der Frauen insistiert, wenn sie nur die gleiche Erziehung wie die Männer erhielten (vgl. ebd.).⁴

Wie sich in den Briefen zeigt, findet im Zuge der Etablierung der Hegemonie der neuen bürgerlichen Gesellschafts- und Geschlechterordnung konstitutiv miteinander verwoben eine Selbststilisierung und -affirmierung der bürgerlichen Klasse sowie eine Veränderung des Adels statt. In diesen innergesellschaftlichen Auseinandersetzungen um eine neue gesellschaftliche Hegemonie konstituiert sich das Bürgertum mit seinen Idealen der Aufklärung, seinen Vorstellungen von Rationalität, Menschenrechten und Geschlechterverhältnissen als fortschrittlich, frei und modern gegenüber dem veralteten, unfreien Feudalismus mit seinem religiösen Fanatismus, seiner absolutistischen Willkürherrschaft und seinen dekadenten Geschlechterverhältnissen. Ebenfalls konstitutiv damit verwoben ist die Selbststilisierung Europas als Ort des Fortschritts gegenüber dem statischen Orient und dessen Veränderung als rückschrittlich, despotisch und unfrei. Die bis heute andauernde »Orientalisierung des Orients« erweist sich, wie schon Said betont, auch hier als wesentliches Moment der Selbstaffirmierung Europas. Zugleich aber »folgt« die Orientalisierung zu großen Teilen dem Muster der Selbststilisierung des Bürgertums und der Veränderung des Adels im Zuge des

-
- 4 Im Übrigen spielt in diesen Briefen die Unfreiheit der Kastraten ebenfalls eine wichtige Rolle. Als quasi drittes Geschlecht stehen die Kastraten nicht nur für die ständige Furcht vor Entmännlichung, sondern jetzt widersprechen sie auch zunehmend der mit der bürgerlichen Geschlechterordnung entstehenden binär-hierarchischen heteronormativen Zweigeschlechtlichkeit. Dies dürfte, so Grotjahn, »ein entscheidender Grund für das Verschwinden der Kastraten aus dem Musikleben« in Europa sein (Grotjahn 2004: 46). In der bürgerlichen Kritik an der höfischen Musikkultur verschränkt sich zudem exemplarisch Selbstaffirmierung und Veränderung, und zwar sowohl nach innen, dem höfischem Adel, als auch nach außen, dem Orient gegenüber.

Ringens um die bürgerliche Hegemonie.⁵ Genau diese Überdeterminiertheit der Prozesse sichtbar zu machen, war mein Anliegen.

Des Weiteren wird die zentrale Rolle deutlich, die in dieser Hegemoniebildung Europas die Stilisierung der eigenen Geschlechterverhältnisse als fortschrittlich und modern spielen. Vor diesem Hintergrund wird verständlicher, weshalb die Geschlechterverhältnisse auch in der derzeitigen Debatte um ›den‹ Islam und die von ihm ausgehenden Bedrohungen eine solch grosse Bedeutung einnehmen. Sie sind ein entscheidender Eckpfeiler der Selbststilisierung Europas als fortschrittlich, modern und Ort der Menschenrechte. Zudem wird – ohne dass dies hier weiter ausgeführt werden könnte – die Selbststilisierung der eigenen Geschlechterverhältnisse als gleichsam vollendete Emanzipation auch als Teil aktuell zunehmender *innergesellschaftlicher* Auseinandersetzungen um die Geschlechterverhältnisse erkennbar. Deren genauere Analyse steht derzeit allerdings noch aus (vgl. Demirovic/Maihofer 2013).

Mit anderen Worten: Die Prozesse der hegemonialen Selbstaffirmierung und Veränderung stehen nach ›innen‹ wie nach ›außen‹ in einem konstitutiven und zugleich dialektischen Zusammenhang. Deshalb ist es problematisch, wenn der Fokus, wie häufig, vor allem auf der kritischen Analyse der Veränderungen liegt. Im Gegenteil, gilt es die Prozesse der Selbstaffirmierung stärker als ›eigenständige‹ Prozesse in die Analyse und Konzeptionalisierung einzubeziehen (vgl. auch Hostettler in diesem Band). Auf diese Weise wird zudem sichtbar, dass die gemeinsame innere Logik der Konstruktion des ›Anderen‹ nach ›innen‹ wie nach ›außen‹ (z.B. von Rasse, Klasse Geschlecht und Sexualität), bei aller jeweils eigenen inneren Logik, in ebendiesem konstitutiv und zugleich dialektischen Zusammenhang begründet ist. Die Überwindung der Prozesse der Veränderung kann folglich nicht für sich gelingen. Vielmehr bedarf es der grundlegenden Überwindung dieser dialektischen Beziehung von Selbstaffirmierung und Veränderung als gegenwärtig vorherrschender (individueller wie kollektiver) Subjektivierungsweise.

5 So beschreibt beispielsweise Harries wie Schweizer Forschende die interne Veränderung der Alpenbewohner als primitive Wildheit auf die Bewohner Afrikas übertrugen: »In particular, they carried to Africa the European images, themes and attitudes employed to describe the Alps as a primitive wilderness« (Harries 2007: 201).

HEGEMONIE(SELBST)KRITIK – ALS UNABDINGBARES MOMENT VON KRITIK ALS EMANZIPATORISCHE PRAXIS

In ihrem Aufsatz *Okzidentalismuskritik* (2009) unterscheidet Dietze im Anschluss an Said zwei unterschiedliche Weisen, wie sich Prozesse der »Orientalisierung« untersuchen lassen: In der einen liegt der Schwerpunkt auf der Analyse der »Logik des ›Othering‹« (ebd. 26). Was für ein Bild des Orients entsteht? Welche Ausgrenzungen, Diskriminierungen, Hierarchisierungen werden dabei vorgenommen? In der anderen wird »auf den Benefit« fokussiert, »den solche ›Othering‹-Prozeduren für ein okzidental hegemoniales Selbst erbringen« (ebd.). Dietze verschiebt damit den Blick auf das Selbst und die Effekte, die die Veränderung für dieses haben. Untersucht wird jetzt: Welches Selbstbild des Okzidents, welche inhaltlichen Selbstzuschreibungen, welche Identitätsfindung entstehen in diesem Prozess der Orientalisierung? Und welche Funktion, welchen Gewinn hat das für das okzidentale Selbst? Dietze konstituiert damit das, was sie »die Perspektive der Okzidentalismuskritik« (ebd. 23) nennt.

Das ist ein sehr bedeutsamer Schritt. Das Verständnis von (Selbst)Kritik verbleibt jedoch in der oben angesprochenen reduzierten Betrachtungsweise. Selbststilisierung und -affirmierung, die Konstruktion und inhaltliche Bestimmung des Selbst, werden weiterhin vor allem als *Rückwirkungen* der Veränderung, hier der Rückwirkungen der Orientalisierung auf das okzidentale Selbst wahrgenommen und der hegemoniale Akt der Selbstaffirmierung nur als Effekt der Veränderung untersucht und begriffen. So betont Dietze denn auch: »Die Okzidentalismuskritik versteht sich in diesem Zusammenhang als systematische Aufmerksamkeit gegenüber identitätsstiftenden Neo-Rassismen, die sich über eine Rhetorik der ›Emanzipation‹ und Aufklärung definieren« (ebd. 24). Die Prozesse hegemonialer Selbstaffirmierung und Veränderung und ihr dialektisches Verhältnis zueinander kommen damit nicht »insgesamt« in den Fokus der Kritik.

Allerdings wird mit dieser Perspektivverschiebung, oder genauer: Perspektiverweiterung, der Raum eröffnet für »Hegemonie(selbst)kritik« (2008), wie es Dietze in einem früheren Text allgemeiner gefasst bezeichnet hat. Ein Begriff, den ich für ausnehmend produktiv halte und den ich im Folgenden als konstitutives, wie unabdingbares Moment von Kritik als emanzipatorischer Praxis aufzeigen möchte: ein Verständnis von Kritik, wie es sich in den westlichen Gesellschaften mit der bürgerlichen Aufklärung zu entwickeln beginnt.

Exemplarisch dafür sind Kants berühmte Ausführungen in »Was ist Aufklärung?« (Kant 1964 [1785]), in denen er Denken als eine Tätigkeit definiert, sich seines eigenen Verstandes »ohne Leitung eines anderen zu bedienen« (ebd. 53).

Denken ist wirkliches Denken nur, wenn es frei ist, ohne Gängelung (ebd. 54), und kritisch gegenüber den herrschenden Autoritäten (wie Staat oder Kirche) sowie den Gesellschaftsverhältnissen, die es in diesem »Joch der Unmündigkeit« (ebd.) halten. Der »neuzeitliche Begriff der Vernunft« wird also, wie Adorno betont, »mit Kritik gleichgesetzt« (Adorno 1977: 786). Dieses Verständnis von Denken als genuin kritischer Tätigkeit impliziert die Aufkündigung des Gehorsams und mit ihm beginnt nach Foucault – mit ausdrücklichem Verweis auf Kant – die »Entunterwerfung« (1992: 15).

Bei Kant wird jedoch die Vernunft als Instanz von Kritik transzendental, also ahistorisch und universal gefasst. Sie wird zwar auf ihre Grenzen verwiesen, aber letztlich selbst der Kritik entzogen. Das heißt, der kritische Gebrauch der Vernunft wird bezogen auf sich selbst stillgestellt und gezügelt (vgl. Adorno 1977: 786). Doch Denken tut sein Geschäft nur dann, wenn es sich auch kritisch gegen sich selbst wendet, kritisch ist gegenüber den eigenen Denk- und Lebensweisen (vgl. Horkheimer/Adorno 2009: 44). In der selbstkritischen Reflexion auf das hegemoniale epistemische Regime, das das eigene Denken konstituiert, wird erkennbar, wie sehr die eigenen Wissens- und Lebensformen immer zugleich Teil gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsmechanismen sind. Aus diesem Grund ist Hegemonie(selbst)kritik, die Kritik an den herrschenden Weisen des Wahrnehmens, Denkens, Fühlens und Handelns unabdingbar für Kritik als emanzipatorischer Praxis. Nichts darf der Kritik entzogen, alles muss ihr ausgesetzt sein: auch das eigene Selbst in seinen Verstrickungen in die Gesellschaft. Kritik und Widerständigkeit richten sich nicht bloß »gegen die äußere Welt, sondern dieser Widerstand müsste sich allerdings in uns selber gegen all das erweisen, worin wir dazu tendieren mitzuspielen« (Adorno 2010: 249).

Dies impliziert nach Adorno auch – und hier wird deutlich, wie sehr diese Überlegungen mit der Frage der hegemonialen Prozesse der Selbstaffirmierung und Veränderung zu tun haben – das Bewusstsein der eigenen Fehlbarkeit und der ständigen Aufmerksamkeit darauf, nicht »sich selbst und seine Gruppe, zu der man gehört, als Positives [zu setzen] und das, was anders ist«, zu negieren (ebd. 251). Es gilt vielmehr durch die Erkenntnis der eigenen Historizität und gesellschaftlich-kulturellen Bedingtheit zu lernen, »auch dem sein Recht zu geben, was anders ist, und zu fühlen, dass das wahre Unrecht eigentlich immer genau an der Stelle sitzt, an der man sich selber blind ins Rechte und das andere ins Unrecht setzt. *Dieses Nicht-sich-selber-Setzen [...] das scheint mir eigentlich das Zentrale, was heute überhaupt von dem einzelnen Menschen zu verlangen ist* [Herv. AM]« (ebd.). Wird Kritik in diesem Sinne verstanden und im doppelten Sinne des Wortes *geübt*, findet die Tätigkeit der Kritik von vornherein in einer entschieden anderen Haltung statt, nicht in einer Aura der Selbstgewissheit,

sondern in einem Ethos der Ungewissheit und der Einsicht, dass es diese auszuhalten gilt. Aber vor allem wird offenbar, dass Hegemonie(selbst)kritik die gegenwärtig hegemonialen Prozesse von Selbstaffirmierung und Veränderung als zentrale Mechanismen der Reproduktion westlicher bürgerlicher Gesellschafts- und Geschlechterordnungen selbst in den Fokus der Kritik rückt: – Selbstkritik »von innen heraus«, wie es Hostettler nennt (vgl. in diesem Band).

LITERATUR

- Adorno, Theodor W. (1977): Kritik, in: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 10, 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 785-793.
- Adorno, Theodor W. (2010): *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Baker, Paul (2008): *Sexed Text. Language, Gender and Sexuality*, London: Equinos Publishing.
- Beauvoir, Simone de (2005 [1949]): *Das andere Geschlecht*, Hamburg: Rowohlt.
- Connell, Robert W. (1999): *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise der Männlichkeit*, Opladen: Leske & Budrich.
- Demirovic, Alex/Maihofer, Andrea (2013): »Vielfachkrise und Geschlecht – Überlegungen zu einigen gesellschaftstheoretischen Herausforderungen«, in: Hildegard Nickel/Andreas Heilmann (Hg.), *Krise, Kritik, Allianzen*, Weinheim: Juventa (im Erscheinen).
- Dietze, Gabriele (2008): »Intersektionalität und Hegemonie(selbst)kritik«, in: Wolfgang Gippert (Hg.), *Transkulturalität. Gender und bildungshistorische Perspektiven*, Bielefeld: transcript, S. 27-45.
- Dietze, Gabriele (2009): »Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung«, in: Gabriele Dietze/Claudia Brunner/Edith Wenzel (Hg.), *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*, Bielefeld: transcript, S. 23-54.
- Eder, Franz X. (2009): *Kultur der Begierde. Eine Geschichte der Sexualität*, München: C.H. Beck.
- El-Tayeb, Fatima (2011): *European Others. Queering Ethnicity, Postnational Europe*, Minnesota: University of Minnesota Press.
- Foucault, Michel (1992): *Was ist Kritik?*, Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (2003): *Die Anormalen Vorlesungen am Collège de France (1974-1975)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Grotjahn, Sabine (2004): »Die Singstimmen scheiden sich ihrer Natur nach in zwei grosse Kategorien«. Die Konstruktion des Stimmgeschlechts als historischer Prozess«, in: Sabine Meine/Katharina Hottmann (Hg.), Puppen, Huren, Roboter: Körper der Moderne in der Musik zwischen 1900 und 1930, Schliengen: Edition Argus, S. 34-57.
- Hall, Stuart (2000): »Rassismus als ideologischer Diskurs«, in: Nora Räthzel (Hg.), Theorien über Rassismus, Hamburg: Argument, S. 7-16.
- Harries, Patrick (2007): »From the Alps to Africa. Swiss Missionaries and Anthropology«, in: Helen Tilley/Robert J. Gordon (Hg.), Anthropology, European Imperialism, and the Politics of Knowledge, Manchester: Manchester UP, S. 201-224.
- Hausen, Karin (1976): »Die Polarisierung der ›Geschlechtscharaktere‹ – eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben«, in: Werner Conze (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Bd. 21, Stuttgart: Ernst Klett, S. 363-393.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (2009): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1964 [1785]): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden, Bd. 6, Frankfurt a.M: Insel, S. 53-61.
- Maihofer, Andrea (2001): »Dialektik der Aufklärung – Die Entstehung der modernen Gleichheitsidee, des Diskurses der qualitativen Geschlechterdifferenz und der Rassentheorie im 18. Jahrhundert«, in: Steffi Hobuss/Christina Schües/Nina Zimmik et al. (Hg.), Die andere Hälfte der Globalisierung. Menschenrechte, Ökonomie und Medialität aus feministischer Sicht, Frankfurt a.M: Campus, S. 113-132.
- Montesquieu, Charles de (1991 [1721]): Persische Briefe, Stuttgart: Reclam.
- Mosse, Georg L. (1996): Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit. Frankfurt a.M: Fischer.
- Rommelspacher, Birgit (2009): »Hegemoniale Weiblichkeiten«, in: Utta Isop/Viktorija Ratković/Werner Wintersteiner (Hg.), Spielregeln der Gewalt. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Friedens- und Geschlechterforschung, Bielefeld: transcript, S.171-184.
- Said, Edward W. (2010): Orientalismus, Frankfurt a.M: Fischer.
- Schippers, Mimi (2007): »Recovering the Feminine Other: Masculinity, Femininity, and Gender Hegemony«, in: Theory and Society 36 (1), S. 85-102.
- Scholz, Sylka (2010): »Hegemoniale Weiblichkeit? Hegemoniale Weiblichkeit!«, in: Erwägen Wissen Ethik 21 (3), S. 396-398.